

УДК 17.026.4

Віктор Козловський

## КАНТ ПРО ІНТЕЛІГІБЕЛЬНУ ПРИРОДУ, АБО ПО ТОЙ БІК АНТРОПОЛОГІЇ

*У статті аналізуються погляди Канта щодо особливості емпіричного та інтелігібельного характеру. Акцентується увага на залежність людської свободи, моралі, спонтанності від інтелігібельної природи, що як трансцендентальна сутність має стосунок не лише до людини, а й до «інших розумних істот».*

**Ключові слова:** емпірична та інтелігібельна природа, людина, антропологія, трансцендентальні ідеї, розумні істоти, свобода, мораль, спонтанність, час, простір.

### *Kozlovskiy V. Kant's Intelligible Nature or On the Other Side of Anthropology*

*This article analyzes Kant's views on the peculiarities of empirical and intelligible nature. Emphasizes the dependence of human freedom, morality, as well as the spontaneity from the intelligible nature which, as a transcendental entity, applies not only to man but to the «other intelligent beings».*

**Keywords:** empirical and intelligible nature, human, anthropology, transcendental ideas, intelligent beings, freedom, morality, spontaneity, time, space

### *Козловский В. Кант об интеллигибельной природе, или по ту сторону антропологии*

*В статье анализируются взгляды Канта на особенности эмпирического и интеллигибельного характера. Акцентируется внимание на зависимости человеческой свободы, морали, спонтанности от интеллигибельной природы, которая как трансцендентальная сущность имеет отношение не только к человеку, но и «другим разумным существам».*

**Ключевые слова:** эмпирическая и интеллигибельная природа, человек, антропология, трансцендентальные идеи, разумные существа, свобода, мораль, спонтанность, время, пространство.

Добре відомо, якого вирішального, принципового значення надавав Кант розрізненню емпіричної й інтелігібельної (умоглядної, ноуменальної) природи (характеру) людини. Можна сміливо стверджувати, що це розрізнення тісно пов'язане з базовими концептами і принципами критичної філософії, зокрема, на явища і речі в собі. Відтак, це розрізнення завжди було вихідним і вкрай важливим для критичної філософії. Без нього ми не можемо уявити практичну філософію Канта, а також його філософію релігії. Попри таку свою вагомість, цей концепт ще не отримав свого належного аналітичного розгляду у вітчизняних розробках кантівської філософії. Переважна більшість дослідників (зокрема, В. Шинкарук, Ю. Кушаков, М. Булатов, А. Єромленко та ін.) не надають концепту інтелігібельної природи якогось принципово значення у системі критичної філософії. Зазвичай його пов'язують із Кантовими дослідженнями свободи і моральності людини. І це правильно, оскільки таке тлумачення відповідає Кантовому розумінню інтелігібельної природи, хоча, на нашу думку, не в повному обсязі. Безперечно, моральне унаочнення інтелігібельної природи є необхідним, але не достатнім, з огляду на ті конотації, які цей концепт отримав у різноманітних тематичних сюжетах критичної філософії. То, можливо, цей концепт мав ще й певне метафізичне значення, попри те, що німецький філософ був критично налаштований щодо метафізики.

Отож, з огляду всі ці попередні зауваги я хотів би порушити декілька питань, пов'язаних з визначенням особливостей і функцій інтелігібельної природи як у моральному, так і метафізичному плані. Відтак, це такі питання: що особливого, навіть унікального додає концепт інтелігібельного характеру до Кантового розуміння людської природи? І чи є цей «унікальний» додаток до розуміння людини, її природи чимось таким, що все ще залишається у межах антропології? Чи веде Кантову рефлексію до якихось інших вимірів людини, тих, що вже переступають ці межі і окреслюють певну метафізичну, чи, точніше, постантропологічну ідею людини? Тож у чому унікальність концепту інтелігібельної природи стосовно людини? Перш за все, варто зауважити, що Кантове розуміння людського характеру передбачає необхідність враховувати кілька рівнів: 1) емпіричний, що поєднує фізико-біологічний (включно з поділом людського роду на раси) і психологічний аспект; 2) моральний, що справді уможлиблюється інтелігібельною природою, але залучає також і деякі антропологічні моменти, що пов'язані

з емпіричною природою людини. Водночас Кант проводив певну демаркацію між емпіричною і інтелегібельною природою (характером) людини<sup>1</sup>. Як відомо, німецький мислитель пов'язував емпіричну природу людини зі здатністю до сприйняття сущого у модусі його впливу на людську чуттєвість. Емпірична природа людини «живиться» цими впливами, вона їх «абсорбує» і перетворює у свої здобутки. Саме емпірична природа становить предмет вивчення для психологічних і антропологічних дисциплін, що під різними кутами зору розглядають людину як витвір природи. Тож на рівні своєї емпіричної природи людина підпорядковується дії каузальних законів і залежить від зовнішніх впливів та обставин. Власне «дотик» людини до інтелегібельної природи уможливорює починаючи причинний ряд подій у світі, відштовхуючись не від зовнішніх обставин, а від самої себе. Спроможність *починати причинний ряд від себе* унеможливорює апеляцію до якихось емпіричних обставин, в околі яких перебуває людина і які вона сприймає завдяки формам простору та часу. Інтелегібельна природа (чи характер на боці людини) розкривається як певний *Noumen*, який стоїть на заваді тлумаченню людини як істоти, що цілковито залежить від зовнішніх обставин, тобто, від каузальності. Таким чином, інтелегібельний характер увиразнюється на рівні автономного суб'єкта, що започатковує ті події, які без його участі не могли б з'явитись як щось значуще у світі.

У цьому плані, перш за все, потрібно з'ясувати, яким чином інтелегібельний характер взаємодіє з формами людського чуттєвого сприйняття – простором і часом. Відомо, що Кант завжди наполягав на тому, що для людини сприйняття предметів є можливим лише як для чуттєвих істот, тобто істот скінченних, і відтак таких, які змушені сприймати світ виключно через притаманні нам апіорні форми простору й часу. Але наявність у людини інтелегібельного характеру і в цьому питанні дещо змінює, а саме: людина може вільно діяти, спираючись на те, що вона як «діючий суб'єкт за сво-

<sup>1</sup> Кантові лекції з антропології дають багатий і різноманітний матеріал для розуміння сутності характеру. На думку німецького філософа характер потрібно розглядати як стійкий зв'язок принципів, завдячуючи яким людина здатна діяти вільно, відповідально і більш-менш прогнозовано. З погляду людини навіть з поганим характером краща, ніж людина, у якій відсутній стійкий характер: «Справді потрібно визнати, що людина з твердим характером має суттєві переваги над тією людиною, яка не має ніякого характеру, але має добре серце і душу... Характер має внутрішню моральну цінність... Людина зі злим характером, хоча й жаклива, однак вона може викликати захоплення» [11, с. 1169].

їм умоглядним характером не можу бути підпорядкованою ніяким темпоральним умовам, оскільки час є умова лише явищ, а не речі в собі» [4, с. 367]. Відтак, з погляду умоглядного характеру, те, що суб'єкт починає вільно діяти не пов'язано з часом, хоча, як зазначає Кант, сама дія проявляється в часі (і в просторі також, якщо ця дія втілюється у зовнішньому світі). Власне з цим, на нашу думку, пов'язана здатність «починати причинний ряд від себе», оскільки те, що суб'єкт як ноумен починає, він здійснює це так, начебто до цього (до тієї миті, коли дія починається) нічого не було, тобто начебто ніякі зовнішні причини не впливали на дію суб'єкта.

Друге, не менш важливе питання, це зв'язок інтелігібельної природи з тим, що Кант не одноразово визначав як «інші розумні істоти»<sup>1</sup>. Який зміст вкладав Кант у цей концепт? Зрозуміло, що не йдеться про якісь натуралістичні уявлення про істот з інших планет, хоча Кант у деяких своїх працях намагається розмірковувати щодо цього, але у дуже гіпотетичному плані. Насправді Кант мав на увазі дещо інше – *виявити граничні можливості трансцендентального виміру як такого*, тобто, концепт «інші розумні істоти» виконує метатеоретичну функцію і саме в цьому сенсі німецький філософ використовує його у своїх працях. Отож, Кант співвідносить людину, її природу з «іншою розумною істотою» у декількох площинах, перш за все, під кутом зору форм чуттєвого споглядання. Йдеться про Кантове «розширення обсягу» того суб'єкта, який конститує емпіричне знання про світ за допомогою апіорних категоріальних структур розсудку, але за умов, що цей суб'єкт мав би дещо інші, відмінні від людського суб'єкта, апіорні форми чуттєвості, тобто інші форми простору і часу. За Кантом, така ймовірність завжди зберігається, якщо суб'єкт пізнання не є первісним суб'єктом, тобто таким, у якого акт рецепції речей водночас був би актом їхнього породження. Така унікальна здатність можлива як «інтелектуальна інтуїція». Для кантівської трансцендентальної естетики така спроможність не є можливою для людини, як і для будь-якої іншої «скінченної істоти». Кант переконаний, що така здатність є прерогативою тільки Першосутності: «Інтелектуальне споглядання, – зазначає Кант, – яке згідно з щойно наведеним аргументом, мабуть, притаманне лише Першосутності (Urwesen), але зовсім не тому, хто залежний у своєму існуванні і у своєму спогляданні (яке зумовлює його існування щодо даних йому об'єктів)» [4,

<sup>1</sup> Потрібно зазначити, що Кант використовує вирази «інші розумні істоти» та «кожна розумна істота» як синоніми. Про це свідчать його різноманітні тексти.



с. 72-73]. І саме в цьому контексті кенігсберзький професор робить своє важливе припущення: «Немає ніякої потреби обмежувати спосіб споглядання в просторі і часі чуттєвістю людини» [4, с. 72]. Наявність форм чуттєвості є необхідною ознакою конечної істоти і саме тому зберігається ймовірність (однак, не стовідсоткова) того, що «можливо, всяка скінченна мисляча істота мусить відповідати у цьому сенсі людині (хоча про це ми не можемо знати)» [4, с. 72]. Існує також можливість того, що для інших істот сприйняття світу вибудовується на якихось інших засадах чуттєвості: «Ми нічого не знаємо, крім властивого нам способу їх сприймати, котрий, до того ж, не є необхідним для кожної істоти (jedem Wesen), хоча й мусить бути притаманний кожній людині (jedem Menschen)» [4, с. 65].

Цікаво, що до цього питання звертався відомий британський філософ П. Стросон у своїх дослідженнях критичної філософії. Він вважав за можливе поставити таке питання: чи не припускав Кант те, що саме інша чуттєвість породжує суб'єкт з іншою природою і, відповідно, відмінними від «людського» суб'єкта психічними станами і, зрештою, іншим баченням, сприйняттям і розумінням світу? Щобільше, кантівське припущення можливості існування суб'єктів з іншою організацією, природою, вважає Стросон, уможлиблює також припущення, що для таких «інших» суб'єктів, «їхня емпірична дійсність, так би мовити, була б вельми відмінною від нашої власної дійсності» [16, с. 247]. Нам видається, що ці міркування Стросона не є чимось другорядним, оскільки вони привертають нашу увагу до реально наявних (зафіксованих у різноманітних кантівських текстах) припущень кенігсберзького філософа щодо цих так званих «інших розумних істот». Саме це, вочевидь, надало британському аналітикові підстав стверджувати, що ці кантівські ідеї не є примхою генія чи чимось випадковим і малозначущим для його роздумів про структуру свідомості, особливо про структури простору та часу. Британський дослідник впевнений, що визнання творцем критичної філософії, хоч би тільки як формальної можливості існування інших суб'єктів пізнання, які спроможні формулювати власні знання про світ, причому такі знання, які відрізняються від наших, людських знань, – мало принципове значення для кантівської теоретичної позиції, зокрема, його розуміння співвідношення різних психологічних доктрин, а саме емпіричної, раціональної і трансцендентальної. Англійський філософ відзначає одну важливу кантівську констатацію: оця «іншість» знаходиться у площині не раціональних, когнітивних структур, а має відношення до чуттєвос-

ті, яка, вочевидь, також повинна мати відмінні від людських власну конструкцію, *власні форми простору і часу*. Відтак, на думку англійського аналітика, для кантівської позиції «критичне питання – це питання про простір і час. Бо коли Кант веде мову про ідеальність і суб'єктивність, простір і час, або коли у нього йдеться про те, що лише з погляду людини ми можемо щось казати про простір, про екстенсивність речей тощо – все це для нього не є порожні балачки. Він справді мав на увазі те, про що мовив» [16, с. 247].

П. Стросон переконаний, що саме кантівське тлумачення простору і часу дозволяє стверджувати, що німецький філософ «імпліцитно припускав, що, ймовірно, могли б існувати інші істоти, споглядання (інтуїції) яких були б як і наші чуттєвими, але форми цієї чуттєвості відрізнялись би від наших, або й взагалі не були б просторово-часовими» [16, с. 247]. Позаяк, все ж наявність якихось інших, відмінних від людських форм простору і часу, тобто принципово іншої чуттєвості, повинно мати, вважає П. Стросон, свої психологічні наслідки, а саме – розумні істоти з відмінною від людської чуттєвістю (що має власний хронотоп) по іншому структурують досвід, а це, зрештою, означає, що ці істоти мають у своєму розпорядженні зовсім інший ряд феноменів (але не речей у собі). Або ж вони безпосередньо дотичні до речей самих по собі (це означає, що феномени абсолютно збігаються із ноуменами чи принаймні максимально адекватно їх віддзеркалюють), тобто вони якимось чином можуть мати знання про ноуменальний світ (а це вже означає, що знання ноуменів цілком можливе без опосередкування феноменами, як чисте ноуменальне знання). Якщо це так, то й їхня психічна структура повинна бути якоюсь іншою, не такою як людська. На підтвердження цієї думки американський аналітик посилається на відомий пасаж першої «Критики», де Кант справді пише про те, що доступ до ноуменального світу передбачає інтелектуальне споглядання, яке нам, людям, є чужим, і навіть його можливості ми не можемо збагнути. Людина позбавлена такої можливості принципово, фундаментально, а відтак, як стверджує П. Стросон, «прояви, що представляли б речі, як вони існують самі по собі, значно відрізнялись би від просторово-часових проявів цих речей як даностей для нас» [16, с. 247]. Кант, як вважає британський філософ, рухався в бік визнання, з одного боку, «дійсності, яка як річ сама по собі має власну природу, про яку ані ми, ані будь-які інші істоти, інтуїція яких хоч і не є інтелектуальною, можемо, ймовірно, все ж мати усіляке знання» [16, с. 247].

Кант був впевнений, що та дійсність, з якою має справу людське пізнання, не є ноуменальною, що пов'язано з трансцендентальним характером як чуттєвості, так і розсудку. Тому, з іншого боку, на думку П. Стросона, для Канта ноуменальне знання (якщо припустити, що воно можливе) не може бути дискурсивним, що є характерною ознакою людського знання про світ. Справа в тому, що дискурсивне знання не дається в акті інтелектуальної інтуїції чи якогось інсайту – таке знання розумні істоти здобувають на засадах послідовності, доказовості й методичної виваженості. Відтак дискурсивне знання не передбачає миттєвого проникнення в сутність речей, воно потребує методичних кроків свого розгортання, доведення, перевірки чи спростування. Таким чином, ноуменальне знання не є дискурсивним, і відтак, для Канта, воно пов'язане не з пізнанням феноменів, а з тими речами, які є сферою зацікавленості традиційної метафізики – Бог, безсмертя душі, свобода. Для людини ці сутності є найвищими предметами розуму, про які ми можемо щось мислити, але не можемо їх пізнавати<sup>1</sup>. Ці трансцендентальні сутності мають практичний вжиток, оскільки вони є постулатами віри, моральними імперативами, опираючись на які людина вчиняє як вільна моральна істота. Оце, власне, і становить все те, що британський філософ називає «усіляким» ноуменальним знанням, яке засновник критичної філософії мав на увазі, коли припускав, що людина чи «інші розумні істоти» можуть його мати.<sup>2</sup> Однак, на думку П. Стросона, кантівська позиція не зводиться лише до цього, вона не така однозначна, більш варіативна. Справді, цілком вмотивовано постає питання: яким чином корелюються між собою оця «іншість» форм простору і часу, і, відповідно, конституції чуттєвості з інтелектуальними структурами, категоріальними апріорними формами розсудку, без яких знання просто неможливе? Чи припускав Кант можливість іншої категоріальної структури трансцендентальної свідомості за умов існування відмінної від людської

<sup>1</sup> Варто пам'ятати, що Кант проводив демаркацію між мисленням про суще і його пізнанням. Це розрізнення має особливо принципове значення для трансцендентних сутностей – Бога, душі, безсмертя, свободу. Про ці метафізичні речі ми можемо мислити, але не здатні їх пізнавати на рівні дискурсивного знання.

<sup>2</sup> У своїх відомій праці «Скептицизм і натуралізм» П. Стросон зазначає, що кантівську критичну позицію треба розуміти як певне «напруження між емпіричним реалізмом і трансцендентальним ідеалізмом» [15, с. 12]. Власне кантознавчі розробки Стросона мали на меті показати наявність неузгодженості між емпіричним реалізмом і трансцендентальним ідеалізмом, що притаманно «Критиці чистого розуму».

структури чуттєвості, тобто, інших форм простору й часу? Англійський фахівець наголошує на тому, що Кант «імпліцитно не передбачав можливість існування істот, інтелект яких був би як наш, тобто дискурсивним, але чиї загальні форми суджень і, відповідно, чиї апіорні поняття надто відрізнялись би від наших. Мабуть, він думав, що це неможливо, і його припущення ґрунтувалось на раціональних засадах, на тому, що логіка є універсальною для будь-якого дискурсивного інтелекту» [16, с. 247]. П. Стросон також припускав, що для Канта, за умов наявності у розумних істот якихось інших форм простору і часу, які б «діяли» не як структури чуттєвого сприйняття, «схеми категорій також відрізнялись би від прийнятних для нас» [16, с. 248]. Тобто мисленнєва діяльність «інших розумних істот» також могла відрізнятись від людської інтелектуальної активності. За таких умов, згідно з британським філософом, характер і виміри тих феноменів, що конститууються як результат єдності форм чуттєвого споглядання і мисленнєвої активності, не відповідають умовам можливості їхнього сприйняття людиною, її формами чуттєвості та категоріями розсудку.

Але чи є підстави для такого стросонського припущення? У певному сенсі так, оскільки у Канта ми віднаходимо певні судження про те, що наші, людські форми сприйняття не є єдино можливими: «Насправді, можливо, що деякі істоти здатні споглядати ті ж самі предмети в межах іншої форми; може бути також і таке, що ця форма в усіх істот у світі з необхідністю є однаковою, хоча цієї необхідності ми й не бачимо» [9, с. 267]. Німецький філософ вбачав можливість сприйняття речей (для інших розумних істот) поза межами будь-яких форм чуттєвості: «Ми можемо, звичайно, мислити спосіб безпосереднього (прямого) уявлення предмета, тобто спосіб споглядання об'єкта розсудком, а не за умов чуттєвості. Але про такий спосіб ми не маємо ніякого твердого поняття» [9, с. 267]. І це зрозуміло чому – споглядання за допомогою розуму не відповідає нашим, людським можливостям, у нас відсутній досвід такого чуттєвого сприйняття.

Але інтелігібельний характер є відповідальним ще й за умови можливості людської свободи. Остання тісно пов'язана з тим, що кожна людина самостійно вибирає ті підстави, на яких їй діяти: чи на засадах суб'єктивних максимах, значущих тільки для окремого індивіда, чи на підставі об'єктивних принципів, категоричного імперативу, вимоги якого є «значущими для волі кожної розумної істоти (*jedes vernünftige Wesens*)» [5, с. 19]. Об'єктивні моральні



принципи, що відіграють ключову роль для кожної розумної істоти, передбачають визнання інтелегібельного характеру як *ноуменальної* людської сутності.

Таким чином, інтелегібельна природа як сутнісна риса вільної людини уможливорює зрозуміти особливості моральної природи людини. З цього приводу німецький філософ зазначає: «Під природою людини мається на увазі тільки суб'єктивна основа застосування його свободи взагалі (під владою об'єктивних моральних законів), яка передує будь-якій дії... Але сама ця суб'єктивна основа завжди повинна, своєю чергою, бути актом свободи» [6, с. 21].

Кант вважав безпідставними будь-які мудрування стосовно того, чи є людина доброю або ж злою істотою. Для нього поза інтелегібельним характером усі такі питання позбавлені сенсу. Кант був переконаний, що вияв цього характеру у людини не відбувається автоматично. Людина завжди змушена докладати зусиль з тим, щоб «піднятися» на рівень вимог інтелегібельної природи; вимог, що постають як веління морального закону – категоричного імперативу. І лише тверде слідування вимогам цього імперативу уможливорює те, що людина може постати як добра істота – вільний, автономний моральний суб'єкт. З цього приводу Кант писав, що «людина мусить, а відтак, може, керуючись категоричним імперативом, створити із себе добру людину» [8, с. 62]. Без таких зусиль людина скочується у бік «радикального зла», яке, згідно з Кантом, укорінене у природі людини, і яке завжди чатує на людину як тільки вона дозволяє собі (у модусі вільного вибору максими своєї поведінки) хоча б на крок відійти від приписів морального закону.

Відтак, припущення існування окрім емпіричного, ще й інтелегібельного виміру (характеру) людини, дає підстави стверджувати, що свобода і доброчесність, все ж можливі у світі, в якому діє *кау*—зальність; моральна свобода можлива, хоча люди часто вчиняють всупереч моральним нормам, піддаючись егоїстичним примхам і схильностям<sup>1</sup>. А відтак за своєю емпіричною природою, тією, що її вивчає антропологія, людина не є доброю істотою: «За своєю природою, – зазначає він, – людина істота зовсім не моральна;

<sup>1</sup> П. Фірсон відстоює спірну тезу, що нібито «саме характер цілком відповідає кантівському опису моральної антропології» [2, с. 634]. Не менш проблематичною є версія моральної антропології американського дослідника Ф. Мунцеля [13]. Ми вважаємо, що моральний характер не можливо редукувати до антропологічного виміру, оскільки цей характер дуже тісно пов'язаний саме з інтелегібельною природою, яка значно вагоміша ніж антропологічні розмисли про людину як моральну істоту.

вона стає такою, коли її розум прямує до понять обов'язку і закону» [7, с. 493]. У процесі свого виховання людина поступово долає чи, точніше, опановує, приручає своє тваринне єство, збагачуючи свою людяність і розум у боротьбі зі своїми вадами з тим, щоби постати як *моральна особистість*, яка здатна керуватися імперативами практичного розуму і нести всю повноту відповідальності за свої вчинки. Для Канта саме *особа* є тим людським виміром, де «ідея людяності може розглядатися цілковито інтелігібельно» [6, с. 28]. Тобто саме особа найбільш повно втілює інтелігібельну людську сутність, що дозволяє їй діяти всупереч емпіричним обставинам, керуючись моральним законом як «достатнім мотивом своєї сваволі» [6, с. 98].

Таким чином, тільки за наявності у людини персонального виміру буття виникає аксіологічна демаркація вчинків, і, відповідно, доречність припущення того, що «людина первісно схильна до усіх вад, бо має збуджуючі її схильності й інстинкти, хоча розум має тяг до протилежного» [7, с. 493]. Однак знову-таки, схильність до зла як ознака, що притаманна людській природі, за Кантом, не діє автоматично чи то як фатум, рок або як біологічна залежність чи генетична спадковість. Кант був далекий від такого натуралізму. Для нього людина вчиняє добре чи зле завжди спираючись на певні *максими*, які людина вибирає самостійно як правила для своїх дій. Якщо людина обирає моральний закон, то вона піднімається на рівень *моральної особи*, дії якої оприлюднюють людство як таке. Моральна особа вчиняє як «людина взагалі, тобто через них (вчинки – В. К.) вона оприлюднює характер свого роду» [6, с. 21]. Характерно, що саме людина як особа отримує визначення автономного суб'єкта, тобто такого індивіда, який здатний діяти спираючись на моральний закон, відкидаючи всі інші зовнішні, гетерономні чинники. Так, у манускрипті «Opus Postumum» є виразна нотатка, в якій Кант зазначає: «Людина сама належить до світу як зовнішня, чуттєво сприймаюча істота. Людина визначена цією гетерономією. Однак як особа вона підпорядковується закону автономії. – Особа є істота, яка сама визначає себе на засадах свободи. Автономія. Все ж свобода є ознака ноумена» [8, с. 62]. У цьому контексті можна погодитись із думкою сучасного дослідника Т. Пінкарда стосовно того, що Кант не лише ревізував традиційну метафізику, а радикально наголосив на людській спонтанності та свободі, чим позбавив необхідності тлумачити наші дії в термінах природного ряду подій. Натомість він надав першості термінам «оцінки згід-

но з нормативними правилами» [14, с. 44]. Кант довів, як вважає американський дослідник, що «наш менталітет займає особливу позицію, коли ми активно «піднімаємось» над обставинами і діємо. Без такого «підйому» ніякий менталітет, ніяка свідомість просто не можливі» [14, с. 44]. Такий «відрив» від зовнішнього кола детермінацій вимагає від людини значних зусиль, сила і дієвість яких залежить «прямо пропорційно» від її спроможності приймати рішення і діяти на підставі лише морального закону і «обернено пропорційно» від її схильності і бажання вчиняти виключно на егоїстичних засадах, так наче б то категоричного морального імперативу в світі (навіть інтелігібельного) зовсім не існує.

Тоді чи можна розглядати всі ці кантівські думки як основу для створення ще однієї версії людини, тобто ще однієї моделі антропології? Ми добре розуміємо, що для відповіді на це питання потрібно залучити значно більше кантівських джерел. Але на підставі того, що вже вдалося з'ясувати, можна дати попередню відповідь – ні. Видається, що кантівське розуміння свободи як здатності особи діяти за мірками людського роду репрезентує і окреслює щось значно важливіше, ніж ще одну антропологію – це вже не антропологія, а метафізика людини як вільної істоти<sup>1</sup>. Крім того, це метафізика, що ґрунтується не на пізнанні трансцендентних сутностей, а метафізика моралі (включно з метафізикою права), яка укорінена в інтелігібельній природі людини.

Отже, кантівська метафізика свободи (моралі і права) дотична не до конститутивних принципів пізнання якогось надчуттєвого світу, що існує як реальність сама по собі, вона має справу зі свободою як практичним принципом людської поведінки. Кант навіть вважав, що у певному сенсі «першоджерелом (Urprung) критичної філософії є мораль, особливо беручи до уваги значення відповідальності людської поведінки» [10, с. 335]. І знову Кант з усією рішучістю заявляє, що саме мораль є витокom його філософії, оскільки вже на початковому етапі становлення трансценденталізму його захопила проблема антиномії свободи і природи, і саме її вирішення він завжди вважав своїм найбільшим внеском у філософію. Про *моральні витoki* своєї філософії, як і про її *завершення* розглядом моральної проблематики Кант підкреслював також у

<sup>1</sup> Зауважимо, що М. Гайдеггер розрізняв три кантівських виміри людської природи, а саме: *personalitas transcendentalis* (Я-мисло); *personalitas psychological* (Я-апергензії, тобто усвідомлення, досвід внутрішніх станів і процесів); *personalitas moralis* (особа як така, морально відповідальна істота) [1, с. 165-185].

своїх лекціях з метафізики: «Завжди головне моральність: вона є те святе і недоторкане, що мусить нами оберігатись; вона також є основа і мета всіх наших розмислів і досліджень. Усі метафізичні спекуляції ведуть до неї. Бог та інший світ – єдина мета всіх наших філософських досліджень, однак, якщо б поняття Бога й іншого світу не були пов'язані з моральністю, то вони б не мали для нас ніякого значення» [12, с. 300].

Принципове значення моральної позиції людини в світі впливало також з того, що, як з'ясував Кант у «Критиці чистого розуму», вирішення проблеми свободи перебувало в площині не теоретичного, а практичного розуму. Природа останнього полягає в тому, що він окреслює «положення, що містять загальне визначення волі» [5, с. 19].

Саме тому свобода є чимось неможливим, оскільки уможливорюється не емпіричною, а інтелігібельною природою людини. За таких трансцендентальних умов будь-які метафізичні намагання її пізнати скочуються у прірву спекуляцій. Звідси кантівське переконання в тому, що спекуляція як основна метода догматичної метафізики збиває нас з пантелику своїми нездійсненими обіцянками. Після «Критики чистого розуму», як вважав Кант, будь-які намагання віднайти теоретичні аргументи на користь існування свободи у царині трансцендентних сутностей є неможливими.

Не менші труднощі у визначенні сутності свободи, її можливостей існують і для наукових підходів. У кращому випадку наука сприймає і тлумачить свободу як специфічний (ментальний) *факт*, що прямо чи опосередковано належить зовнішньому світу, тобто розглядається як явище, що підпорядковується беззастережній дії каузальності. Кант з цього приводу зазначав, що сприйняття свободи як каузального зв'язку, що розгортається в світі природи, є цілком доречним підходом, але таке тлумачення має сенс тільки тоді, коли ми обмежуємо його цариною явищ, а не речей самих по собі. Знаменитий кантівський принцип *Als-ob* (так начебто) передбачає можливість вирішення дилеми існування обох світів – природи і свободи. Людина поєднує ці світи, але не метафізично (про що достеменно ми знати не можемо, бо це ноуменальна сфера речей самих по собі), а саме у модусі *Als-ob*, тобто «так начебто» вона *одночасно* належить як світу природи, так і інтелігібельному світу свободи. Завдячуючи оцій своїй унікальності, вона як істота природна йде за плином емпіричних обставин свого життя, але як інтелігібельна істота може і мусить слідувати велінню морального



закону. Таким чином, людина поєднує в собі емпіричний і інтелігібельний характери (нероздільно, але й без цілковитого злиття) і тим самим отримує здатність вчиняти не лише під впливом зовнішніх обставин, своїх схильностей і бажань, а й діяти, підпорядковуючи свою волю категоричному імперативу. Саме інтелігібельний характер надає їй сили та насагу діяти навіть всупереч емпіричним обставинам, егоїстичним забаганкам, тобто так, немов все емпіричне для людини як ноуменальної істоти не має ніякого значення.

Кант неодноразово зазначав, що тільки людський «дотик» до інтелігібельного (ноуменального) світу уможливорює свободу як практичний постулат. Визнання існування інтелігібельного світу змушує по іншому поставити питання про ноуменальну сутність людини (як і кожної розумної істоти). Канта цікавить таке питання: що є підґрунтям обов'язку й морального закону? За Кантом, свобода сама по собі не може стати таким підґрунтям, бо ґрунтується на самоволі суб'єкта, який може вчиняти відповідно до максими «Я так хочу». Тому справжньою основою морального закону є не поняття свободи, а навпаки, «поняття належного має в собі засаду можливості поняття свободи, яке постулюється завдяки категоричного імперативу» [8, с. 16]. Лише прийняття морального імперативу як безумовної основи свободи докорінно змінює ставлення до внутрішньої мотивації людських вчинків. Постає зовсім інший принцип свободи: «Якщо мені *належить* щось вчиняти, то я *можу* це вчинити, і те, що мені приписується як необхідний обов'язок, те мені належить виконати» [8, с. 16].

Однак пошук якихось аподиктичних теоретичних аргументів задля обґрунтування свободи завжди закінчується невдачею, бо розум не може обґрунтувати те, що існує поза межами досвіду. Свобода є саме такою інтелігібельною сутністю, яка знаходиться по той бік досвіду. Відтак людина, що вчиняє морально, спираючись на своє власне рішення, діє так, начебто попередні обставини не мають ніякого значення і не зумовлюють її вільну моральну дію. Такій своїй здатності людина завдячує інтелігібельній природі. Хоча від самої людини втаємничені витoki цієї природи, бо як емпірична істота вона сприймає і розуміє навіть власні вчинки лише як феномени, тобто як щось таке, що цілковито вписується у категоріальну структуру досвіду: «Ми сприймаємо наші дії як феномени, – підкреслював філософ, – що ґрунтуються на принципах *intelligibeln Character*, але ми не можемо далі досліджувати, на чому вони засновані» [10, с. 335].

Які антропологічні наслідки мають ці кантівські розмисли? На наше переконання, Кантове вчення про *інтелігібельну природу* *додає антропологічний дискурс* і веде до значно ширшого розуміння людини. Ця нова модель, яку ми лише окреслили, ґрунтується на визнанні вирішального значення інтелігібельної природи (чи характеру), який, однак, притаманний не тільки людині, а й *кожній розумній істоті*. Ця фундаментальна кантівська теза передбачає подолання «людини досвіду», яким переймаються всі види антропологічного знання і наближення до інтелігібельного світу, де постають і стверджуються чисті моральні приписи, дія яких «не обмежується тільки людьми, а поширюється на всіх скінченних істот, які мають розум і волю, включаючи навіть нескінченну істоту як найголовнішу інтелігенцію» [5, с. 32].

І нарешті зазначимо: Кантове філософування з необхідністю передбачає певні метатеоретичні концепти, одним із яких є концепт інтелігібельної природи. Базова значущість цього концепту розширює горизонти антропологічного дискурсу, що з необхідністю передбачає звернення до різноманітних теоретичних сюжетів кантівської філософії, де людина постає не лише як емпірична, а й інтелігібельна істота, що має спільні з «іншими розумними істотами» виміри – спонтанність, свободу і мораль.

### Література:

1. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб.: Высшая Религиозно-Философская Школа, 2001. – 446 с.
2. Frierson P. Character and Evil in Kant's Moral Anthropology // Journal of the History of Philosophy. – 2006. – V. 44, №4. – P. 623-634.
3. Hintikka J. Logic, Language – Games and Information. Kantian Themes in the Philosophy of Logic. – Oxford: Oxford University Press, 1972. – 302 p.
4. Kant I. Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787) // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. III. – 594 s.
5. Kant I. Kritik der praktischen Vernunft // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd.V. – S. 3-163.
6. Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. VI. – S. 3-202.
7. Kant I. Pädagogik // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. IX. – S. 439-499.

8. Kant I. Opus Postumum// Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. XXI. – 645 s.

9. Kant I. Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. XX. – S. 253-332.

10. Kant I. Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. XX. – S. 333-351.

11. Kant I. Vorlesungen über Anthropologie // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. XXV. – 1691 s.

12. Kant I. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. XXVIII. – 1529 s.

13. Munzel F. Kant's Conception of Moral Character: The «Critical» Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment.– Chicago: University of Chicago Press, 1998 – 400 p.

14. Pinkard T. German Philosophy, 1760-1860: The Legacy of Idealism. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 394 p.

15. Strawson P. Skepticism and Naturalism: Some Varieties. – N.Y.: Columbia University Press, 1985. – 98 p.

16. Strawson P. The Problem of Realism and the A Priori // Entity and Identity and Other Essays. – Oxford: Clarendon Press, 2000. – P. 244-251.

*Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія», протокол № 3 від 25 жовтня 2012 року*